

Jakub Jinek (vyd.)
 PLATÓNNOVA OBRANA
 SÓKRATA

Praha (OIKOYMENH) 2016, 186 str.

Recenzovaná kolektivní monografie, zahrnující studie od deseti badatelů, poskytuje rozličné náměty k reflexi nad Platónovým dialogem *Obrana Sókrata*. Dotýká se témat jako péče o duši, Sókratův vztah k bohům a mytickým hrdinům, smrt nebo vztah Sókrata k zákonům a obci. Cílem následujícího textu je přiblížit jednotlivé studie a opatřit je poznámkami, které by měly být nápomocné při promyšlení dané tematiky.

První kapitolu tvoří příspěvek Jaroslava Cepka *Jména a postavy*. Jedná se o pokus interpretovat Platónův text z hlediska jmen a postav výslovně či alespoň v narážkách v něm uvedených. Takto čte Cepko *Obranu* jako *dialog* mezi Sókratem, který má jméno *sofos*, a bezejmenným davem Athénanů. Autor také ukazuje, jak Platón v daném textu používal samo podstatné jméno *onoma*, a objasňuje, v jakém smyslu mají Sókratovi žalobci svá jména (pouze jako zástupci skupiny) a proč jména některých osob, které jsou na Sókratově straně, Platón neuvádí. Dále si Cepko všimá postav, které jsou na Sókratově straně a mají jméno, přičemž jmenný seznam dvanácti osob vykládá jako paralelu k jmennému seznamu dvanácti obyvatel Hádu (20–21).¹ Poté přechází k tématu smrti jako hlavnímu

motivem závěrečné části *Obrany*, načež příspěvek uzavírá výkladem toho, proč není Platón přítomen u umírajícího Sókrata.

Jak jsme uvedli, text je veden snahou dopátrat se toho, jak Platón pracuje se jmény a postavami. Lze se však ptát, zdali se Cepko nenechal v některých případech příliš unést intencí nalézt jejich skrytý smysl. Například v dialogu není výslovně jmenován bůh Apollón, ale je na něj učiněna zjevná narážka (*Apol.* 20e). Cepko ve vztahu k tomuto místu tvrdí, že „Apollón není jmenován ne proto, že by byl zanedbatelný, nýbrž proto, že uděluje význam Sókratovu životu i soudnímu procesu, jímž se tento život uzavírá“ (17). Proč by však za tohoto předpokladu Apollón nemohl být výslovně jmenován? Není snad důvod absence jeho jména mnohem prostší? Platón jej nepotřebuje uvádět jménem, neboť je každému zřejmé, na koho Sókratés odkazuje. Zdá se tedy, že se jedná spíše o pouhou narážku jakožto literární prostředek, za níž není nutné hledat skrytý smysl. Obdobnou poznámku bychom pak mohli formulovat také v souvislosti s odkazem na Achilla, jemuž autor kapitoly opět připisuje skrytý význam (18 pozn.).²

V následujícím příspěvku *Filosofie jako péče o duši* Aleš Havlíček interpretuje Platónovo pojetí péče o duši v *Obraně*, resp. zabývá se vztahem mezi péčí o duši, vnějšími věcmi (zdravím, silou, bohatstvím), politikou a smrtí. Podle Havlíčka k filosofii, jak je představena v dialogu, patří

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzovaného svazku.

² K Platónově práci s paradigmaty mytických hrdinů viz také kapitolu Veroniky Konrádové Sókratés a achilleovské paradigma.

nejen zkoušení (*exetasis*), ale právě také péče o duši, spjatá co do svého uskutečňování s rozumností (*frónésis*), jež se podílí hlavní měrou na ctnosti duše (27). Ctnostná duše, tedy duše vedená rozumností, je pak základním předpokladem dobrého jednání, a jen ctnostná duše dosahuje blaženosti (*eudaimonia*). Pomocí dialogu *Menón* pak autor ukazuje, že je to právě rozumnost, díky jejímuž vedení se ony vnější věci stávají dobrými. Konečně v *Ústavě* nachází téměř identickou myšlenku, jakou nachází v *Apologii*, ohledně vztahu filosofa k politice: filosof se neúčastní politiky, neboť by brzy zahynul a nebyl by užitečný ani sám sobě, ani druhým (32). Právě smrt má však důležitou funkci v *Apologii*. Sókratés proti ní staví nebezpečí nespravedlivého a špatného jednání. Havlíček pak odkazuje i na dialog *Gorgias* (32), v němž Sókratés říká, že pěstuje politické umění v pravém slova smyslu (*Gorg.* 521d). Dodejme, že Sókratés tímto upozorňuje na něco zcela zásadního: politika se neodehrává až na sněmu, nýbrž její vlastní doménou je starost o duši, neboť tato činnost by měla být základním předpokladem pro výkon „velké“ politiky.

V kapitole *Sókratova moudrost* klade Václav Němec otázku po autorském záměru *Apologie*. Pokud jím nebyl dokumentární záznam přelíčení se Sókratem, o čemž je Němec přesvědčen, tak co jím bylo? Autor na základě srovnání textu *Obrany s Faidónem* ukazuje, že Platónovým záměrem bylo načrtnout pokud možno věrný obraz Sókratova filosofování, přičemž zásadní roli v tomto portrétu přisuzuje termínu „moudrost“ (*sofia*). Ta spočívá v uznání vlastního nevědění o „největších

věcech“ (*talla ta megista*) a v „lidské a politické ctnosti“ (*anthropinē kai politikē aretē*). Tato moudrost se týká oblasti celkového dobra či cíle, které právě jako takové přesahují rámec každé odborné disciplíny. Elenktika (vyvracení) je přítom nedílnou součástí protreptiky (úsilí o ctnost), neboť filosofické tázání může významně ovlivnit to, k jakým cílům člověk orientuje svůj život (52–54). Vzhledem k rozpoznání svého nevědění Sókratés nazývá svou moudrost raději *filosofia* než *sofia*.

Josef Moural svůj text *Skeptické motivy v Obraně* člení do tří hlavních oddílů. V prvním pojednává o přítomnosti a vydatnosti skeptických motivů v dialogu (což souvisí s autorovým dlouhodobým záměrem prozkoumat tyto motivy v Platónových dialozích). V druhém oddílu představuje dva dominující výklady Sókratova filosofování: první vychází z příběhu o delfské věštbě (*Apol.* 21b–23d), druhý z hypotetické nabídky soudců, že Sókrata osvobodí, pokud přestane filosofovat (*Apol.* 29d–30b). Moural shledává tyto pasáže jako navzájem neslučitelné – v první se zdůrazňuje nevědění, zatímco druhá je spíše dogmatická –, přičemž právě druhá z nich se podle něho neshoduje s žádným jiným líčením u Platóna, ale souzní lépe s líčením Xenofontovým. Poslední oddíl se týká právě toho, co lze k probíraným motivům nalézt u Xenofóna.

Mouralův text je vedle analýz skeptických motivů pozoruhodný právě tím, že poukazuje na obtíž sloučit dva výklady Sókratova filosofování. Moural se táže: „Vždyť nemá-li Sókratés žádné vědění či moudrost ohledně důležitých záležitostí lidského života, jak je to s velkou vážností tvrzeno ve vy-

ústění první pasáže, *o co se může opírat jeho nyní dosti tvrdě hlásaný nárok na druhé?*“ (65) – tímto nárokem je myšlena Sókratova výzva k péči o rozum, pravdu a duši (*Apol.* 29d–e). Moural takto záměrně „reziňuje“ na jednotný výklad Sókratova působení (65–66). V daném případě bychom se však mohli ptát, zda se Sókratova výzva ke starosti o duši přece jen neopírá o cosi konkrétního. Odhalování domnělého vědění Sókratés považoval za něco prospěšného (*Apol.* 30a–b, 36d–e), bohoslužebného (*Apol.* 23b–c). Sókratés tedy opírá svou výzvu k péči o duši – jež je zároveň výzvou ke zkoušení, „porodnímu dialogu“ – o přesvědčení, že je tato činnost prospěšná a že jde o službu bohu. Člověku dle Sókrata navíc ani nestojí za to žít, pokud se o duši nestará (*Apol.* 38a).

Sókratova vztahu k bohu se v další kapitole *Sókratova chudoba a zbožnost* dotýká Ondřej Sikora. Jeho záměrem je poukázat jednak na chudobu a zbožnost jako na dva podstatné rysy sókratovského pojetí filosofie, jednak pomocí chudoby chápané v kontextu zbožnosti vysvětlit spojení Sókratovy destruktivní (vyvracející) a konstruktivní (pobízející) činnosti. Po několika obecných poznámkách k pojmu chudoby v dějinách Evropy autor vypracovává klasifikaci možných úhlů pohledu na chudobu Sókratovu. Jako jejich společného jmenovatele uvádí „napětí nedostatečnosti“, tedy, konkrétněji řečeno, vědomí nedostatečnosti vůči božskému. Díky zahrnutí takto pojaté chudoby do činnosti filosofa lze myslet spojení destruktivního a konstruktivního momentu Sókratova působení. Vztah těchto momentů tedy není podle autora ani vztahem kauzality, ani

identity – takové chápání nezaručuje to, že se vyvrácení nezvrátí v nepříznivé důsledky (marnost, nepřátelství vůči druhému či *logu* atd.) –, nýbrž má být myšlen jako spojení v třetím: ve vztahu k božskému, jež poukazuje na chudobu jako na druhou stranu těžce mince. Sikora říká: „Sókratés není ten, kdo jako nejmoudřejší poslouchá pouze sebe sama; Sókratova ‚excentricita‘ je dána tím, že těžištěm jeho činnosti je něco, čeho sám jako bytostně chudý není zdrojem. Jemu ustanovil místo bůh, on je dar daný obci od boha. Jen moment vztahu k božskému zaručuje Sókratově činnosti její důslednost a vytrvalost“ (82–83).

Domníváme se, že Sikorova teze týkající se spojovacího můstku mezi Sókratovou destruktivní a konstruktivní činností sice směřuje správným směrem k božskému jakožto něčemu významnému pro pochopení Sókratovy konstruktivnosti destrukce, avšak není jasné, zda chudoba pojatá jako vědomí nedostatečnosti vůči božskému může být oním spojovacím můstkem. Proč by takto „chudobně“ pochopený vztah k božskému měl zaručit, že se vyvracení (*elenchos*) opravdu stává péčí (*epimeleia*), a pomáhá tedy rozmlouvajícímu nabýt ctnost (*areté*)?

Jak by onu skutečnost, že si některá duše pomocí Sókratova „porodnického umění“ osvojuje ctnost, a že se tak stává lepší, mohl objasnit sám platónský Sókratés? Patrně by mu nebylo cizí říci, že prospěch ze styků s ním (tedy sjednocení vyvracení a péče) působí cosi *božského, daimonského*. Člověk, na něhož *toto* působí, se díky zkoušení (setkání se Sókratem) stává lepší. Tato odpověď se nabízí s přihlédnutím ke kratičké rozmluvě Sókrata s Dě-

modokem a jeho synem Theagem, jež se týká ústředního tématu Platónovy filosofie vůbec, tématu výchovy. Sókratés zde zdůrazňuje, že s učením u něj se to nemá tak jako s učením u oněch moudrých lidí, kteří mají sami v moci prospěch, jenž propůjčují lidem (*Theag.* 130e). Theagés učiní díky stykům se Sókratem pokroky jenom tehdy, pokud to bude bohu milé, pokud se daimonská síla nepostaví Theagovi na odpor, resp. pokud se bude jejich rozmluvy a setkání (*synúsia*) účastnit (*Theag.* 129e, 130e). Výchova je tak pro Sókrata něčím *božským a posvátným* (*Theag.* 122b), něčím, za co se v posledku *nemůže* zaručit jako oni moudří mužové.

V kapitole *Sókratés jako daimón* se Antonín Šíma zabývá otázkou určení Sókrata z hlediska božské a lidské difference, přičemž vůdčím motivem se mu stává pojem *daimón*. Znění obžaloby autor zasazuje do širšího náboženského kontextu, čímž se osvětluje, že Sókratés náleží mezi ty myslitele, kteří upravují božský pantheon podle kosmologických či morálních lidských představ. Proto Šíma dále zmiňuje některé pasáže z jiných Platónových dialogů (*Faidón*, *Symposion*, *Kratylos*), v nichž Sókratés spojuje kosmický řád s etickým zaměřením duše. Šíma ukazuje, že takovéto motivy rozvedené v Platónových dialozích jsou v základu obsaženy již v *Obraně*. Autor říká: „Sókratés Platónových dialogů skutečně nehledá nového Atlanta, který by udržoval řád světa, avšak k božské pravdě a vědění si přesto zjednáva přístup, ať se jedná o otázky života a smrti či dobra a krásy. Tím se podobá daimonským bytostem, které na obecné rovině hledají způsob zprostředkování mezi božským a lid-

ským. Navíc se na osobní rovině netají tím, že se rozhoduje podle rad daimonského hlasu“ (100).

Šímův text přibližuje čtenáři kromě jiných motivů Sókratův přístup k náboženství. Významné je již uvedené upozornění na Sókratovy reformní názory v této oblasti. Pochybné je však jeho tvrzení, že Sókratés „zřejmě není obviněn z bezbožnosti zcela neprávem, jak se snaží dokázat v rozhovoru s Melétem“ (90). Chce snad Sókratés podpořit vůči němu vznesené obvinění z bezbožnosti? Nesnaží se přece Melétovi svébytným způsobem dokázat pravý opak, totiž že jeho obvinění z bezbožnosti bylo vzneseno neoprávněně (*Apol.* 26b–28a)? Sókratés se považuje za zbožného a chce svou zbožnost před soudem také dokázat, a to nikoli pouze v krátké rozpravě s Melétem, ale rovněž – což je neméně důležité – poukazem na to, jak vede svůj život i svou obranu (*Apol.* 35c–d).

Za vůdčí motiv pro svůj text *Sókratés a achilleovské paradigma* volí Veronika Konrádová Sókratovu narážku na Achilla (*Apol.* 28b–d). Achilleovské paradigma autorka zasazuje do širšího kontextu etického mimétismu, tj. výchovy založené na následování vzorů. U Platóna přitom nejde o „slepé“ následování tradičních hrdinů, ale o promyšlení jejich jednání také s přihlédnutím k tomu, že některé jejich způsoby je třeba odmítnout jako nehodné následování, neboť nevedou k ctnostnému životu. Právě v pasáži týkající se Sókratova názoru na posmrtný úděl jako přechod se ukazuje, že heroické vzory je třeba prodrobit reflexi. Nemá se ale potom sám Sókratés stát novým hrdinou k následování? Podle autorky jistě platí, že Sókratés nemá

být napodobován vnějškově, nýbrž v nejnvtřnější povaze jeho působení, v životě pojímaném jako úkol a otázka. Pak ovšem, přísně vzato, Sókratés nemůže mít paradigma v Achilleovi, ani v nikom jiném.

Názor zastávaný Konrádovou ohledně Sókratova následování lze podpořit Sókratovou prosbou vyjádřenou ke konci soudní řeči (*Apol.* 41e–42a). Méně jednoznačně však lze přijmout její názor na Sókratovo možné pojetí smrti jako bezesného spánku. Konrádová píše: „Domnívám se, že vypracováním této varianty Sókratés spíše nepřímou poukazuje na chybnou *motivaci* ke zbavení se strachu ze smrti, nakolik se tato *motivace* nechává vést nereflektovanou důvěrou ve slova básníků“ (115). Jakkoli se autorce tato „pasivní“ varianta zdá neuspokojivá, neměli bychom zapomenout na explicitní vyjádření, že pokud je smrt něco jako bezesný spánek, kdy se veškerý čas jeví jako jediná noc, považuje ji Sókratés za zisk (*Apol.* 40c–e).

V následující kapitole *Sókratés a bohové* Ondřej Krása nejprve zkoumá různé podoby Sókratovy obžaloby, přičemž se věnuje spojitosti mezi obžalobou první a pozdější. Největší pozornost pak věnuje jedné části pozdější obžaloby, proti níž se Sókratés nehájí explicitně: Sókratés nevěří v bohy, v něž věří obec. Krása předpokládá, že problematičnost Sókratova vztahu k tradičním božstvům může souviset s jeho zkoumáním věcí pod zemí a na nebi (část první žaloby), tedy s kosmologií. Autor proto vzápětí analyzuje, jaké místo zaujímají v Platónově kosmologii tradiční božstva obce. Na základě dialogu *Timaios* ukazuje, že tradiční bohové mytologie řídí lidské

bytosti tím, že se zjevují, když chtějí. Zdá se, že takto jsou bohové chápáni i v *Apologii*. Krása říká: „Bůh pak řídí Sókratův život nejen ... jednorázovou věštbou, ale pomáhá Sókratovi vést správně svůj život i formou znamení, formou Sókratova *daimonia*“ (128).

Krásův přístup k danému tématu je pozoruhodný tím, že při výkladu vztahu k tradičním bohům využívá jiný dialog, totiž *Timaios*. Krása přiznává, že se nebude zabývat otázkou, do jaké míry lze Platónovo dílo chápat jednotně, zkoumá pouze, nakolik jsou obvinění vznesená proti Sókratovi v *Obraňné* případná i pro nauky představené v uvedeném dialogu (118 pozn.). Tento přístup je konstruktivní, neboť Krásovi dovoluje dospět k výše uvedenému postřehu ohledně bohů v *Apologii*, který přitom souzní s Platónovým uvažováním o tradičních bozích. Lze se nicméně tázat, proč se Sókratés explicitně nehájí proti obžalobě, že nevěří v bohy obce (*Apol.* 24b–c). Není absence této obhajoby příznakem toho, že se Sókratés k těmto bohům vztahuje s jistou mírou rezervovanosti? Sókratés se odvolává na *jediného* z těchto bohů, jež bere za svědka své moudrosti (*Apol.* 20e). Jak je to ale s jeho vztahem k *ostatním* bohům obce? Může Sókratés se způsobem své péče o duši vůbec brát vážně „hašteřivé“ bohy?

Významným motivem smrti se v textu *Sókratés a smrt* zabývá Kryštof Boháček. Autor přichází s tezí, že „věcmi pod zemí“, z jejichž zkoumání je Sókratés obviňován, je třeba rozumět nikoli oblast bádání fyziologů, nýbrž záležitosti týkající se smrti, neboť v hellénské kultuře je pod zemí lokalizována Hádova říše, podsvětí. Problematice smrti se Sókratés věnuje ve tře-

ti řeči, která je Sókratovým poselstvím a jako taková má mimořádný význam. Dle autora základ Sókratovy pozice spočívá v rozdílu mezi poznáním a věděním. Sókratés je nevědoucím smrtelníkem, který uvažuje o smrti, a přitom ukazuje, že duše, na níž záleží nejvíce, *není* smrtí dotčena.

Boháčkův text je pro čtenáře přínosný nejen z hlediska analýz tohoto tématu v *Obraně*, ale rovněž svými poukazy na téma smrti v jiných dialogích a na její chápání u Platónových současníků. Díky tomu je možné vidět Sókratovo poselství týkající se smrti v širší perspektivě. Boháčkově tvrzení, že obratem „věci pod zemí“ je třeba rozumět záležitosti smrti, se však při bližším pohledu na text *Obrany* zdá pochybné. Sókratés se od obvinění dřívějších žalobců důrazně distancuje (*Apol.* 18b–19d). Jde tedy o to, že je žalován za něco, co *nedělá*. Samotný text *Apologie* pak poskytuje vodítko k odhalení toho, co je Sókratovi neprávem přičítáno. Tímto vodítkem je odkaz na Aristofanovu komedii *Oblaka*,³ v níž je Sókratés zesměšňujícím způsobem představen jako „nafoukaný“ zkoumatel přírody a podvodník. Ve čtvrté scéně je řeč o Sókratových žácích hledících na zem a pátrajících po věcech pod zemí, z nichž ti hluboko sehnutí chtějí zjistit, co je pod peklím. Jiní zase hledí do nebe, a učí se tak hvězdářství. Zde nic nenasvědčuje tomu, že by „věci pod zemí“, jejichž zkoumání je Sókratovi cizí, souvisely se smrtí.

Poslední kapitolu tvoří příspěvek Jakuba Jinka *Sókratés a athénské zá-*

kony. Fakt, že se děj dialogu odehrává na soudu, je podle něho pouhou výpravnou kulisou, za níž je třeba spatřit skutečnou intenci spisu. V *Obraně* jde o představení suverénního myslitele ve dvojmí světle. Jednak je to jeho silně zaměření na sebe sama, jednak jeho interakce s politickými institucemi. Po analýze postav žalobců, Sókrata samého i boha se Jinek pokouší ukázat, že Sókratova nemoudrost je pouze maskou literární postavy. Poukazuje na značnou stylizaci Sókratových tezí o vlastní neznalosti. Na základě Sókratovy interpretace orákula, které má být vztažným bodem Sokratovy nemoudrosti, poukazuje autor na jeho hermeneutické sebevědomí a dominantní pozici jeho osobnosti. Sókrata následně pojímá jako filosofa-krále, jehož postoj k athénským zákonům zahrnuje jak úctu, tak kritiku. Tento král se přitom podřizuje zákonu a jeho vláda je stále podmíněna souhlasem spoluobčanů. Jinek tak uzavírá: „Důležitým poznatkem pro čtenáře *Obrany* je odkrytí této podmíněnosti nejlepšího zřízení, v němž jde právě o toto dvojí: ochotu dominantního mudrce a přízeň vnějších okolností“ (168).

Snad nejožehavějšího tématu se Jinek dotýká ve svém pojetí Sókrata jako filosofa, jehož prohlášení o vlastních nedostacích v moudrosti jsou pouze maskou zakrývající jeho nanci (157–162). Tato teze upírající Sókratovi lidskou moudrost a otevírající hranice k moudrosti božské je odvázná, a je otázkou, zdali je Sókratovi práva. Jinek pro tuto tezi argumentuje jednak poukazem na napětí mezi Só-

³ Platón, *Apol.* 19c: „vždyť jste tyto věci viděli i sami v oné Aristofanově komedii“ (překlad F. Novotného).

kratovou řečí o neznalosti některých věcí a jejich ovládním v průběhu soudní řeči (157–159), jednak poukazem na již zmíněný Sókratův výklad orákula (159–162).

Pokud jde o ono napětí, domníváme se, že autor Sókratovy věty vyjímá z kontextu, který je pro jejich pochopení zcela zásadní. Problematické se zdá být například jeho tvrzení, že řeč žalobců upozorňující na Sókratovu rétorickou sílu Sókratés vyvrací činem, tj. ukázáním slabosti mluvit, přičemž ale dle Jinka Sókratés zároveň ukazuje pravý opak, rétorickou sílu (158). S přihlédnutím ke kontextu je ale patrné, že v onom vyvrácení činem nejde o slabost mluvit, nýbrž o pravdivou řeč, jež je pro Sókrata měřítkem silného řečníka. Sókratés chce dokázat, že není tím řečníkem, za jakého jej žalobci považují (patrně by šlo o to činit slabší důvody silnějšími), nýbrž že se považuje za řečníka, jenž mluví pravdu (*Apol.* 17a–b). Tuto pasáž nelze brát za příklad Sókratovy stylizace.

V Sókratově výkladu orákula pak Jinek považuje za důležité Sókratovo rozlišení mezi vlastním já (v překladu „Sókratés sám“) a Sókratovým jménem (*Apol.* 23a–b). Autor se táže, co Sókratovi podle jeho výkladu přisuzuje bůh, pokud o něm *sám* ve svém výroku nemluví (160). V Sókratově výkladu orákula bůh *nehovoří* o Sókratovi, když říká, že „lidská moudrost má jen malou cenu, ba žádnou“ (*Apol.* 23a), neboť po této větě následuje souvětí „A uka-

zuje se, že to (bůh) mluví ne o Sókratovi samém (*ú legein ton Sókraté*), nýbrž že jen tak užívá mého jména, dávaje mě za příklad, jako kdyby řekl: „Ten z vás, lidé, je nejmoudřejší, kdo jako Sókratés poznal, že jeho moudrost nemá opravdu žádné ceny“ (*Apol.* 23a–b). Podle tohoto čtení se tedy Sókrata samého netýká lidská moudrost. Zaznělo-li navíc, že „skutečně moudrý je bůh“ (*Apol.* 23a), zdá se, že „oddělení ‚Sókrata samého‘ od lidské moudrosti je spíše otevřením hranice směrem k moudrosti božské“ (161).

Jinkova argumentace pro to, že sám Sókratés má blíž k božské než lidské moudrosti, je zde založena na uvedení rozlišení Sókrata samého od jeho jména. Co ale v textu může znamenat ono označení „Sókratés sám“? Není jím myšleno spíše to, že se lidská moudrost netýká *pouze* Sókrata, nýbrž je záležitostí lidí vůbec? Bůh přece nehovoří pouze o Sókratovi, ale jeho prostřednictvím, jeho příkladem – v Sókratově pojetí – sděluje lidem moudrost, která jim náleží (*Apol.* 23a–b). Pokud zaujmeme toto hledisko, pak nejde o to, že se lidská moudrost, která je v porovnání s moudrostí boha nepatrná, Sókrata netýká, nýbrž o to, že se týká nejenom jeho, ale všech lidí. Je-li tato interpretace oprávněná, potom by bylo chybou upírat Sókratovi tu moudrost, již jedinou pokorně přijímá za svou vlastní (*Apol.* 20d–e).

Vlastimil Šukup